57e ANNEE (6e SÉRIE) N° 4 31 OCTOBRE 1946

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

SEPT ANNÉES DE PONTIFICAT

Ch. III. — Actes du Saint-Siège en matière de Droit Canonique

Après notre long silence, nous croyons être utiles à nos lecteurs en leur offrant un résumé et parfois un bref commentaire, des principales décisions romaines promulguées depuis 1939. Cette mise à jour apparaîtra d'autant plus opportune qu'elle suppléera à une longue carence de documents officiels venus du centre de la catholicité. Aujourd'hui encore, par suite des difficultés de transfert de fonds en Italie, il est malaisé de se procurer un abonnement aux *Acta Apostolicæ Sedis* [1].

Les documents que nous avons à présenter seront rangés sous trois titres : 1. *Concessions valables pour le temps de guerre* ; 2. — *Décisions doctrinales* ; 3. — *Décisions disciplinaires.*

I. — Concessions et indults relatifs au temps de guerre

La plupart de ces documents n'ont plus guère qu'un intérêt historique, attendu que la date de cessation de l'état de guerre a été juridiquement fixée par le St-Siège au 1er janvier 1946 (en France, le gouvernement a arrêté la date du 1er juin de cette même année pour la cessation des hostilités). Cependant, le rappel de quelques-uns de ces concessions fournira l'occasion de remettre en lumière certains principes de morale ou de droit canonique, qui trouvent leur application même *extra tempus belli.* Plusieurs mesures favorables ont, d'ailleurs, été explicitement maintenues après la date marquant la fin des hostilités.

1° *Juridiction des prêtres détenus*

On sait qu'un décret de la Consistoriale du 8 décembre 1939 (n° 13) avait accordé aux aumôniers militaires prisonniers, la faculté d'entendre les confessions de leurs compagnons de captivité (*Acta Ap. Sedis*, 1939, p. 712). Des pouvoirs analogues furent octroyés par la Pénitencerie aux prêtres détenus dans les prisons ou les camps de concentration, *in peculiaribus custodiæ locis*, pour absoudre soit leurs co-détenus, soit les personnes qui, par leurs fonctions, demeuraient en ces mêmes lieux ; il suffisait que ces prêtres eussent reçu la juridiction de leur propre Ordinaire et n'en eussent pas été privés (S. Penit, 22 fév. 1941, *Acta*, 1941, p. 73). Nous savons aujourd'hui que le seul fait de se trouver dans certains camps ou certaines prisons créait, à n'en pas douter, pour les détenus un péril de mort évident et rendait valides par le fait même toutes les absolutions données. Une mesure générale fut prise en faveur de tous les lieux de détention, non seulement pour l'absolution des captifs, mais encore des gens de garde ou des personnes de service. Ainsi fut facilité le ministère des prêtres détenus, dont les pouvoirs se trouvèrent précisés, toute hésitation étant supprimée.

2° *Absolutions collectives*

Le même document de la Consistoriale (8 décembre 1939, n° 14 *b*), citait au nombre des facultés accordées aux aumôniers-chefs des armées (avec mission de les communiquer aux prêtres leurs subordonnés), le pouvoir d'absoudre de tous les péchés et de toutes les censures, mêmes réservées et notoires, par une formule générale et sans confession orale préalable, soit avant le combat soit pendant la bataille, lorsque la foule des soldats ne permettait pas d'entendre les confessions individuelles ; il suffisait que chacun des pénitents fît un acte de contrition. Pour les mêmes raisons, cette concession fut étendue à tous les fidèles durant les raids aériens, lorsqu'il y avait péril de mort, *instante periculo mortis durantibus aëris incursionibus.*

A vrai dire, les facultés accordées par la Consistoriale ne sont que la reconnaissance officielle d'une doctrine communément admise par les moralistes au sujet de l'absolution collective, lorsque l'intégrité matérielle de la confession ne peut être sauvegardée et qu'il y a péril de mort.

Mais déjà les évêques allemands avaient obtenu, de la S. C. des Sacrements, des indults particuliers étendant l'absolution collective à certaines catégories de pénitents en dehors du péril de mort, *non imminenti jam prælio sunt expositi.* L'indult du 23 avril 1940 énumérait les trois catégories suivantes : 1° les soldats mobilisés mais encore à l'instruction ; — 2° les civils employés à des travaux de guerre ; — 3° les prisonniers dans les camps. Le grand nombre des mobilisés, des travailleurs militaires et aussi des prisonniers (pour ces derniers, en outre, l'ignorance de la langue), légitimait l'octroi de larges facilités, en des circonstances que n'avaient pu prévoir les traités de morale ou de droit canonique.

Le 26 juillet 1940, un second indult faisait bénéficier des mêmes dispositions favorables, les ouvriers

[1] Ceux qui ne possèdent pas la collection de guerre des *Acta*, pourront trouver le texte des documents cités, ou au moins leur traduction résumée, dans la brochure de M. Cimetier, *Pour étudier le Code*, 3e *Supplément* (1938-1946), qui est actuellement en vente chez Gabalda ; — ou dans la *Nouvelle Revue Théologique* (Casterman), années 1945-1946.

25,416

polonais ou tchèques employés au service du Reich, ainsi que les prisonniers travaillant dans les usines ou les kommandos. Mais ce n'étaient là que des mesures *particulières*, soumises à l'autorisation des Ordinaires des lieux, valables pour les seuls destinataires et motivées par « l'urgente nécessité de pourvoir au salut des âmes en temps de guerre et dans le temps qui suivra immédiatement, si les obstacles à un ministère normal persistent. »

La doctrine commune demeurait sans changement. Elle fut rappelée par une réponse de la Pénitencerie, du 10 décembre 1940 (*Acta A. S.*, 1940, p. 571), qui autorisait l'absolution collective des soldats *imminenti aut commisso prælio*, « selon les principes de la théologie morale ». Le document romain enjoignait aux prêtres qui absolvaient de la sorte, « d'avertir les pénitents qu'une telle absolution n'est profitable qu'aux bien disposés, et que l'obligation demeure d'assurer par la suite l'intégrité de la confession. »

Malgré ce rappel des principes, la pratique dut être assez « *large* » en ces années de guerre : n'arriva-t-il pas que des soldats furent absous collectivement même loin de la zone de combat, ou même lorsqu'il n'y avait pas affluence au confessionnal ? L'excuse était plus valable dans les camps où s'entassaient déportés et internés, en raison des difficultés linguistiques et du peu de temps et de liberté laissé généralement pour la pratique religieuse. Quoi qu'il en soit, une Instruction de la Pénitencerie du 25 mars 1944 (*Acta*, 1944, p. 155), précisa longuement, et en détail, les normes à suivre dans la pratique de l'absolution collective. En voici les points principaux :

a) Il reste admis que tout prêtre, même non approuvé pour les confessions, peut *validement* et *licitement* absoudre, par une formule générale, tous les pénitents en péril prochain de mort, par exemple les soldats avant ou pendant le combat. L'absolution pourra même être donnée de suite, *statim ac necessarium judicabitur*, si l'on estime qu'en raison des circonstances, il sera moralement impossible ou très difficile d'absoudre ensuite ces combattants. Aux exemples de catastrophes allégués habituellement par les moralistes pour légitimer l'absolution collective (combat, naufrage, incendie), l'Instruction ajoute les raids de l'ennemi, *hostilibus incursionibus*, qui menacent la vie des civils aussi bien que celle des soldats.

b) En raison de la gravité du précepte divin de l'aveu intégral des péchés mortels, il est rappelé que la seule affluence des pénitents un jour de fête ou d'indulgence, n'est pas une raison suffisante pour légitimer, soit une absolution collective sans confession, soit une absolution individuelle après une confession tronquée, *aut singulos dimidiate confessos*. Et l'Instruction de renvoyer à la prop. 59 de Molinos, condamnée par Innocent XI. (D.-B., n° 1279). Une telle manière de faire n'est pas permise, *non licet*, sans que pourtant la validité du sacrement soit en cause.

Mais d'autres cas de grave et urgente nécessité, *si accedat alia gravis omnino et urgens necessitas*, peuvent rendre licite l'absolution en commun. A côté de circonstances que l'on peut facilement imaginer dans une guerre comme celle que nous venons de subir (captivité, déportation, persécution, représailles, etc...), le document formule expressément le cas où « les pénitents devraient, sans qu'il y ait de leur faute (*nulla sua culpa*), se trouver privés durant une longue période (*diu*) des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. »

Comment apprécier ce *diu* ? L'interprétation de ce terme, comme aussi le jugement à porter sur la gravité et l'urgence de la nécessité en général, n'appartient pas aux prêtres appelés à exercer leur ministère, mais est « *réservée aux Ordinaires des lieux* » ; les prêtres devront donc avoir recours à ces Ordinaires, *quoties id possibile sit*, et prendre leur avis pour agir licitement. Des absolutions collectives données arbitrairement, en dehors des cas prévus, ou sans la permission préalable de l'Ordinaire lorsqu'elle pouvait être demandée, sont qualifiées d'*abus* par le document pontifical ; mais leur validité n'est pas contestée.

c) La fin de l'Instruction témoigne du souci qu'a le St-Siège de ne pas laisser prescrire dans l'esprit des fidèles, à la faveur de circonstances anormales, le précepte divin de la confession des péchés. C'est pourquoi, elle enjoint aux prêtres qui donnent l'absolution collective d'avertir préalablement les fidèles, *in quantum rerum adjuncta permittant*, de trois choses :

1. De l'absolue *nécessité* pour eux d'avoir la contrition et le ferme propos, en même temps que de la *convenance* qu'il y a à exprimer, *si la chose est possible*, cette contrition par un acte extérieur, par ex. en se frappant la poitrine. Notons que cette manifestation extérieure du désir de l'absolution, — au sujet de laquelle les théologiens sont loin de s'entendre, — n'est pas une exigence *ad validitatem sacramenti*, mais une pratique que le St-Siège voudrait voir se généraliser dans toute la mesure du possible.

2. De l'obligation rigoureuse qu'ont les pénitents absous en groupe, d'accuser ensuite dans la première confession normale, la totalité des péchés mortels non encore soumis au pouvoir des clefs.

3. Enfin, de la faute grave que commettraient les pénitents (*graviter prohibetur*) si, à dessein (*de industria*), ils attendaient une occasion de recevoir une absolution collective de leurs péchés mortels, alors qu'une loi divine ou ecclésiastique exige au plus tôt la confession de ces péchés.

Le document s'achève en avertissant les Ordinaires d'avoir à rappeler à leurs prêtres leur devoir très grave en cette matière ; et, pour finir, il donne *au pluriel* la formule brève d'absolution que le Rituel (Tit. III, cap. II, n° 5) indique pour les cas urgents.

3° *Jeûne eucharistique*

C'est un fait acquis que les règles du jeûne eucharistique tracées par les canons 808 et 858, § 1, soit pour le prêtre célébrant, soit pour les fidèles qui communient, ont été l'objet, en ces dernières années, de nombreuses dispenses, par les moyens d'indults particuliers. Les circonstances de guerre ont été l'occasion non seulement d'une multiplication, mais encore d'une extension et d'une précision des faveurs accordées, sans que pour autant la législation générale ait été modifiée.

On comprendra facilement qu'il ne nous est pas possible de donner ici une nomenclature, même approximative, des très nombreux indults accordés soit aux particuliers, soit aux collectivités, en ces

dernières années. Ce qui intéressera davantage les lecteurs de l'*Ami*, c'est la brève indication de quelques jalons qui marqueront, avec l'évolution de la discipline sur ce point, les limites extrêmes que s'est tracées l'Eglise dans la période exceptionnellement bouleversée que nous venons de traverser.

On sait que toutes les dispenses du jeûne eucharistique concernant les prêtres célébrants (séculiers ou réguliers), sont réservées au St-Office (c. 247 § 5). Les dispenses concernant la communion sont accordées par la S. C. des Sacrements, sauf s'il s'agit de religieux (S. C. des Religieux), ou de communiants appartenant soit au rite oriental (S. C. pour l'Eglise Orientale), soit aux pays de missions (S. C. de la Propagande).

a) En ce qui concerne le jeûne du prêtre célébrant, le premier document officiel qui ouvrit une voie nouvelle fut la Lettre adressée aux Ordinaires par le St-Office, le 22 mars 1923 (*Acta*, 1923, p. 151), (voir *Ami*, 1923, p. 282).

Aux prêtres fatigués, chargés de ministère, ou ne pouvant que très difficilement observer la loi du jeûne, était offerte la possibilité d'obtenir la permission de prendre *aliquid per modum potus, exclusis inebriantibus* ; tout cela *remoto scandalo*, et dans le but de procurer le bien spirituel des fidèles, non de satisfaire la dévotion privée du célébrant.

b) A la suite de ce document de nombreuses dispenses, plus ou moins larges, tant individuelles que collectives, furent accordées, mais sans entamer la loi qui interdit toute nourriture solide après minuit.

La question changea d'aspect, lorsque des dérogations furent apportées à l'horaire fixé pour la célébration (can. 821). Dans des circonstances exceptionnelles ou à l'occasion de cérémonies très solennelles, le St-Siège autorisa la célébration de la messe dans l'après-midi ou même après la nuit tombée. L'observation du jeûne *a media nocte* était impossible ; on fixa un nombre d'heures de jeûne obligatoires avant le commencement du sacrifice. C'est dans cette voie que s'engagèrent les indults accordés durant la dernière guerre, par ex. pour les messes de Noël célébrées dans la soirée. Toute absorption d'aliments solides fut proscrite durant quatre heures avant le début de la messe (parfois deux heures seulement pour les liquides). Des indults ainsi conçus sont encore en vigueur dans certains diocèses.

c) Quant au jeûne requis en vue de la *communion*, des adoucissements y avaient été apportés dès la fin du XIX[e] siècle (St-Office, 7 sept. 1897), en faveur des malades. Le canon 858, § 2 est la codification de cette tolérance, mais il maintient (§ 1) la loi du jeûne *a media nocte* pour les gens en santé.

L'extension de la faveur même aux malades non alités, l'accroissement des jours de communion n'amenèrent pas de changement à la discipline normale, jusqu'au jour où, par dérogation au canon 821, on accorda l'autorisation de célébrer des messes dans la soirée. Comme la communion peut être distribuée aux heures où l'on peut célébrer la messe (can. 867, § 4), il était naturel d'étendre aux communiants les faveurs accordées au célébrant en matière de jeûne. On fixa habituellement un délai de quatre heures avant le moment de la communion. Mais les concessions de ce genre ne furent, avant 1940, qu'exceptionnelles et transitoires, à l'occasion de congrès, pélerinages, fêtes, triduums, et seulement en faveur des participants. Même au moment de la mobilisation de 1939, la S. C. des Sacrements opta pour l'octroi de la dispense de *tout jeûne eucharistique* en faveur des soldats malades, mais non en danger de mort, *ut S. S. Eucharistiam quotidie sumere possint non jejuni* (30 août 1939). Le 8 décembre de la même année, un indult de la Consistoriale permettait d'accorder à tous les malades sans distinction, la faveur de la communion, même quotidienne, après qu'ils eussent absorbé une boisson ou un médicament.

d) A partir de 1940, apparaissent les concessions générales qui s'écartent du concept du jeûne *a media nocte*. En vertu d'un indult de la S. C. des Sacrements, les troupes (allemandes) encore à l'instruction peuvent être autorisées à recevoir la communion, moyennant un jeûne préalable de *quatre heures* (23 avril 1940). Même faveur est accordée aux prisonniers dans les camps, et aux civils employés aux travaux de guerre, puis étendue aux travailleurs polonais et tchèques (en Allemagne). Le 12 juin 1940, c'étaient les jeunes gens et jeunes filles mobilisés au service civique, qui obtenaient de communier les dimanches et jours de fête, après un jeûne préalable de « *quatre* ou *au moins trois heures* ». En 1942, la même congrégation exige de nouveau *quatre* heures de jeûne pour que les soldats italiens soient autorisés à communier, n'importe quel jour et à toute heure.

En 1943, les raids aériens se multiplient. Lorsqu'ils ont lieu après minuit, les fidèles qui en sont victimes pourront, à cette occasion, prendre *aliquid per modum potus, exceptis liquoribus alcoholicis*, et néanmoins se présenter à la sainte Table au matin (S. C. des Sacrements, 15 avril 1943). L'indult le plus favorable en cette matière est, à notre connaissance, celui qui permit aux soldats de l'armée allemande de communier « partout, à toute heure et n'importe quel jour, après un jeûne préalable d'*une heure* seulement » (S. C. Sacr., 23 nov. 1943).

Toutes les facultés de guerre ont pris fin le 1[er] janvier 1946. Cependant nombre d'entre-elles ont été renouvelées en ce qui concerne le jeûne eucharistique. Ne serait-ce point l'indication d'une orientation vers une discipline nouvelle en cette matière ? On se souvient que dès 1925, Pie XI avait demandé à la Commission du Code d'examiner s'il était opportun d'introduire un changement au sujet du point de départ du jeûne eucharistique, à savoir le minuit traditionnel.

Les indults ou concessions accordées depuis cette date indiquent le sens dans lequel parait évoluer la discipline : fixation d'un certain nombre d'heures de jeûne avant le moment de la communion. Des demandes ont été formulées à Rome, et des projets sont à l'étude, en vue d'une unification des règlements sur ce point. On escompte déjà les avantages que pourrait apporter la nouvelle discipline...

Mais n'anticipons pas. Laissons à l'Eglise le soin de déterminer, en dernier ressort, les adaptations souhaitables ou nécessaires. Pour le moment, il importe de se tenir dans les limites des concessions effectivement accordées, de ne pas les tirer de *casu ad casum*, et de laisser l'utilisation et le bénéfice des indults à leur seuls destinataires.

4° *Vin de Messe et ablutions*

La guerre ayant raréfié à l'extrême le vin de messe, dans certaines régions, la S. C. des Rites

a accordé (12 mai 1944), la faculté de n'employer que de l'eau aux ablutions, *in locis ubi juxta prudens Ordinarii judicium vini angustia hodie habeatur.* (*Acta*, 1944, p. 154).

5° *Jeûne et abstinence*

Par un indult émané de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, en date du 19 décembre 1941, et valable pour la durée de la guerre, le Souverain Pontife a accordé aux Ordinaires des lieux de tout rite la faculté de dispenser, dans les limites de leur territoire et s'ils le jugent prudent, de toutes les lois du jeûne et de l'abstinence, même les religieux et religieuses qui jouissent de l'exemption. Sont exceptés de l'indult, dans le rite latin, le Mercredi des Cendres et le Vendredi Saint ; dans les autres rites, deux jours à déterminer par les Ordinaires. Le document pontifical recommande toutefois d'exhorter les fidèles, et surtout les membres du clergé séculier et régulier ainsi que les religieuses, à compenser les adoucissements apportés à la discipline, par des actes de mortification et d'expiation, des bonnes œuvres, principalement en faveur des pauvres et des malades, et des prières aux intentions du Souverain Pontife (*Acta*, 1941, p. 516).

Cet indult, comme toutes les concessions similaires du temps de guerre, a régulièrement pris fin le 1er janvier 1946. Il a été renouvelé dans la même forme et prorogé *donec aliter provideatur* le 26 janvier de cette même année (*Acta*, 1946, p. 27).

6° *Saintes Huiles*

La S. C. des Rites avait permis en 1944, étant donnée la pénurie d'huile d'olive, que dans les diocèses où cette matière ne pourrait être achetée en quantité suffisante pour assurer le renouvellement des Saintes Huiles (des trois catégories), les ministres du Baptême, de la Confirmation, de l'Extrême-Onction et de l'Ordre continuassent à se servir, *jusqu'à épuisement*, des Saintes Huiles consacrées l'année précédente (1943).

Cette autorisation n'était valable que pour l'année 1944 (*Acta*, 1944, p. 61) et, à notre connaissance, elle n'a pas été renouvelée. Nul doute cependant qu'en cas de *nécessité*, on ne puisse user d'épikie pour prolonger cette manière de faire. La validité des sacrements reste hors de cause.

7° *Lampe du tabernacle*

Un décret de la S. C. des Rites du 13 mars 1942 (renouvelant un décret similaire de 1916) avait accordé aux Ordinaires la faculté d'autoriser prudemment l'emploi de toute huile, même non végétale, et en dernier recours, le courant électrique pour alimenter la lampe du Saint Sacrement, lorsque l'huile d'olive ou la cire d'abeilles ferait totalement défaut, ou ne pourraient être achetées sans grave inconvénient ou lourde dépense. Pour les mêmes motifs, le nombre des cierges liturgiques requis pouvait être réduit, à condition qu'ils fussent remplacés par autant de lumières provenant d'autres sources, même du courant électrique. (*Acta*, 1942, p. 112).

Bien que ces facultés aient été accordées *præsenti perdurante bello*, les Ordinaires, en face d'impossibilités ou de graves difficultés persistantes, pourront ou bien user d'épikie, ou bien se munir d'indults particuliers : ce que beaucoup ont fait. Il n'y a qu'à se conformer à leurs directives sur ce point.

(*A suivre*). A. BRIDE.

Chronique de Théologie

Théologie mariale

En reprenant dans l'*Ami* ressuscité la série interrompue des *Chroniques de théologie*, un sentiment de piété filiale nous porte tout d'abord vers la Vierge Marie. Avant les hostilités, au cours de la guerre ou plus récemment encore, la théologie mariale s'est enrichie d'études et de documents de grande valeur. Du fonds commun de la doctrine classique, on détachera ici quelques points de vue particuliers dignes d'être mis en relief.

La théologie mariale est dominée par la doctrine de la *Maternité divine*. Marie est mère de Dieu ; elle est mère du Dieu-Rédempteur et, par conséquent, déjà associée, dans les décrets éternels, à l'œuvre de notre rédemption. Elle est la « nouvelle Eve » intimement unie au « nouvel Adam » pour le salut des hommes, comme l'ancienne le fut au premier homme pour leur perte. De la maternité divine dérive en Marie une sainteté incomparable. Considérée sous un aspect qu'on peut appeler négatif, cette sainteté se manifeste dans l'Immaculée Conception, dans l'exemption de tout péché actuel et de tout désordre, suite du péché. Sous son aspect positif, elle se traduit par une plénitude de grâce. Cette plénitude de grâce appelle, pour la Mère de Dieu, des privilèges uniques dans l'exercice progressif des vertus, dans l'acquisition de mérites sans cesse croissants, dans les lumières d'une science inconnue aux autres mortels, et jusque dans l'intégrité de son corps, dont la virginité, malgré l'enfantement divin, ne fut jamais violée et qui ne connut la mort que pour entrer presque aussitôt dans la gloire de l'Assomption.

La maternité divine se complète d'une maternité spirituelle à l'égard des hommes, appelés à devenir par la grâce, frères de Jésus-Christ. Cette maternité spirituelle fait de Marie notre médiatrice : médiatrice non seulement en raison de l'Incarnation, qui n'a pu être réalisée que grâce au *fiat* de la Vierge, mais encore parce que Marie fut associée à l'œuvre rédemptrice de Jésus.

Telles sont les grandes lignes de la théologie mariale traditionnelle. On les retrouve, tracées d'une main ferme, dans un traité publié, quelques mois avant la guerre, par le R. P. Merkelbach, O. P. [1]. Mais la théologie, toujours curieuse, et la piété, toujours avide de mieux connaître Marie pour la mieux aimer, n'entendent pas se contenter des doctrines générales. Elles veulent en approfondir certains aspects : comment comprendre la plénitude de grâce en Marie ? — Quel emploi la théologie mariale peut-elle faire du « protévangile » ? — Quel fut le rôle de Marie dans notre rédemption ? — L'Assomption corporelle de Marie est-elle une vérité révélée et, par conséquent, susceptible d'être définie ?

[1] B. H. MERKELBACH, O. P. — *Mariologia. Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines Mediatrice.* — In-8° de 424 p., Paris, Desclée De Brouwer.

I. — PLÉNITUDE DE GRACE EN LA SAINTE VIERGE

Ave, gratia plena (Luc, I, 28). Comment interpréter ce salut de l'ange ? Jésus n'est-il pas lui-même présenté par l'évangile comme « plein de grâce et de vérité » ? (Jn., I, 14). Et les Actes montrent S. Etienne « plein de grâce et de force » (VI, 8).

« La plénitude de la grâce, écrit S. Thomas, peut être envisagée d'une double manière soit par rapport à la grâce elle-même, soit par rapport au sujet qui la possède. Du côté de la grâce, la plénitude consiste à la recevoir à son plus haut degré, qu'il s'agisse de son degré d'intensité essentielle ou de son degré d'extension virtuelle ; on possède alors la grâce à la fois et de la manière la plus excellente qu'il est possible de la posséder et selon toute sa puissance effective de rayonnement. Une telle plénitude de grâce est propre au Christ. — Du côté du sujet, la plénitude consiste à recevoir la grâce dans toute la mesure réclamée par sa propre condition, soit qu'il s'agisse du degré d'intensité fixé par Dieu et auquel il lui faut parvenir... ; soit qu'il s'agisse du degré d'extension virtuelle, grâce auquel le sujet se trouve capable d'accomplir tous les devoirs de son état ou de sa charge... Une telle plénitude de grâce n'est pas propre au Christ, mais peut être communiquée par lui aux autres hommes » [2].

La Sainte Vierge, conclut S. Thomas (*ibid.* ad 1) est donc appelée pleine de grâce, « non en raison de la grâce elle-même qu'elle n'a pas eue à son plus haut degré et dont elle n'a pas mis en œuvre tous les effets, mais parce qu'elle a reçu la grâce qui devait suffire à cet état de Mère de Dieu auquel Dieu l'avait appelée. » Pareillement S. Etienne « était plein de grâce, parce qu'il avait reçu la grâce qui convenait au rôle pour lequel il avait été choisi, d'être le ministre et le témoin approprié de Dieu. »

L'article 5 de la qu. 27, traitant *ex professo* de la plénitude de grâce en Marie n'ajoute rien d'essentiel à cette doctrine. C'est donc bien en raison de sa maternité divine que la plénitude de grâce répondant au rôle de Mère de Dieu a été donnée à la Sainte Vierge. Or le rôle de Marie dans l'Incarnation est incomparablement supérieur à celui que les saints et les anges peuvent jouer dans l'ordre surnaturel. Supériorité de Marie sur les saints, l'Angélique Docteur l'affirme explicitement dans cette question 27. Supériorité sur les anges, il l'indique d'un mot dans le *De Veritate*, q. 24, a. 9, ad 2, mais l'expose longuement dans son *Commentaire de l'Ave Maria :*

« Si l'ange s'est incliné devant la bienheureuse Vierge en lui disant : *Salut*, c'est que Marie est supérieure aux anges... par la plénitude de grâce. Cette plénitude fut plus abondante en la bienheureuse Vierge que dans n'importe quel ange. C'est pour l'insinuer que Gabriel salue Marie par ces mots : *Pleine de grâce*, comme s'il disait : « Je te tiens en honneur, parce que tu me dépasses en plénitude de grâce » [3].

Telles sont les données générales de la théologie thomiste, données retenues par tout l'enseignement postérieur et considérées comme l'explication authentique et théologiquement certaine du *gratia plena*.

* *

Saint Thomas n'avait pas étudié certains aspects de la plénitude de grâce. A quel moment de la vie de Marie faut-il envisager cette plénitude et quel doit en être, chez les saints et les anges, le terme exact de comparaison ? Les théologiens postérieurs ont cherché à résoudre ces problèmes subsidiaires et le P. Merkelbach s'est fait le rapporteur fidèle de leurs réponses, avec les nuances qu'elles comportent.

La comparaison entre Marie et les élus peut concerner les saints et les anges pris individuellement, ou collectivement. Il peut être question également soit de la grâce initiale de la Vierge ou des saints, soit de leur grâce consommée dans la gloire. Enfin, puisque Marie fut saluée « pleine de grâce » à l'Annonciation, certains théologiens s'arrêtent à cet instant de la maternité divine pour y fixer, du côté de la Mère de Dieu, le terme de la comparaison. Ces distinctions nécessaires nous placent en face de multiples solutions.

1° Les principes posés par S. Thomas entraînent logiquement que la grâce initiale de la Sainte Vierge fut plus grande et plus excellente que la grâce reçue *individuellement* par les anges et les saints, lors de leur première sanctification ou justification [4]. Doctrine *certaine*.

2° On tient communément pour *très probable* que la grâce *initiale*, concédée à Marie en vue de sa maternité divine, était déjà plus grande et plus excellente que la grâce *consommée* des anges et des saints, individuellement considérés, dans leur condition dernière et définitive. Cette très grande probabilité se change en certitude si, du côté de la Vierge, on prend comme point de comparaison, non plus la grâce initiale, mais la grâce et la sainteté au moment même de la maternité divine [5].

3° Si l'on compare la grâce de Marie à celle des saints et des anges considérés *collectivement*, il faut encore, selon les théologiens modernes, affirmer en Marie une réelle supériorité. — Mais les uns n'attribuent cette supériorité à la Sainte Vierge qu'à la fin de sa vie terrestre. En ce sens exclusif, cette thèse a pour défenseurs principaux, au XVII^e siècle, Théophile Raynaud et, plus près de nous, le cardinal Lépicier et le P. Terrien. En son sens affirmatif, elle recueille l'adhésion unanime des théologiens contemporains et pourrait donc être considérée comme une *doctrine commune* dans l'Église.

D'autres estiment que la supériorité de Marie date de sa maternité divine : tel est le sentiment de Grégoire de Valencia [6]. La maternité divine conférait à Marie un rôle supérieur à celui de tous les anges et de tous les saints, il semblerait logique d'accorder à l'opinion de Valencia, une certitude égale à la certitude de la thèse précédente.

Enfin — et c'est ici surtout que l'accord des théologiens cesse d'exister — de nombreux auteurs s'inspirant d'une doctrine chère à S. Alphonse de

[2] *Somme théol.*, III^a, q. 7, a. 10. Trad. du P. Héris, édit. de la *Revue des Jeunes*, *Le Verbe Incarné*, t. II, p. 48 et s.

[3] Trad. du P. Synave, *La vie de Jésus* (Somme théol.), t. I, p. 293.

[4] Une consultation nous a permis déjà, en 1926, p. 577 et s., d'aborder différents aspects de la question présente. On voudra bien s'y reporter. On consultera spécialement Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. IV, sect. I, n. 4, disp. XVIII, sect. IV, n. 8 (édit. Vivès, t. 19, p. 57, 292) et Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 266, 385-392.

[5] Voir *Ami*, 1926, p. 578.

[6] *In III^{am} p. Sum. S. Thomæ*, q. 27, a. 5. On peut rapprocher de Grégoire, Billuart, Cf. *Ami*, 1926, p. 580, note 2.

Liguori [7], enseignent comme *très probable* une plénitude de grâce initiale supérieure à la grâce consommée de tous les anges et de tous les saints réunis. La plupart des théologiens contemporains seraient de cet avis. Une considération philosophique fournit un argument sérieux en faveur de cette opinion : c'est que la comparaison doit s'établir ici non en quantité (ce qui est inconcevable pour une réalité spirituelle comme la grâce), mais simplement en qualité.

* *

Quelle qu'ait été l'intensité et la perfection de la grâce initiale de la Sainte Vierge, les théologiens se demandent encore si Marie a reçu cette première grâce dans une conscience déjà éveillée à la connaissance et à l'amour de Dieu. La sanctification de l'Immaculée Conception a-t-elle été accueillie en l'âme de la Vierge par un *acte humain* où le libre arbitre aurait correspondu sciemment à l'avance divine ?

S. Thomas semble le nier : « La bienheureuse Vierge, dit-il, n'a pas eu, en effet, l'usage de son libre arbitre dans le sein même de sa mère » (*Sum. theol.*, III^a^, q. 27, a. 3). Et l'exemple de S. Jean-Baptiste, tressaillant dans le sein d'Elisabeth, à la présence invisible du Verbe incarné, ne lui paraît pas fournir un argument solide : « En ce qui concerne la question du libre arbitre, soulevée par S. Augustin, on tiendra que ni Jérémie, ni S. Jean-Baptiste n'en ont eu l'exercice dans le sein maternel, pas plus que les enfants sanctifiés par le baptême n'en font usage aussitôt qu'ils sont baptisés » (*Ibid.*, a. 6). Dans son commentaire sur ces deux passages de la *Somme*, Cajétan s'est efforcé d'expliquer la pensée de S. Thomas en un sens qui ne paraît répondre ni à la lettre ni à l'esprit des textes. L'usage du libre arbitre aurait été refusé à Marie et à Jean-Baptiste d'une façon normale ; mais, au moment de leur sanctification, la Mère de Dieu et le saint Précurseur auraient eu momentanément, d'une façon miraculeuse, l'usage de la raison et de la liberté [8].

Nonobstant l'attitude négative du Docteur angélique, les modernes, à la suite de S. Bernardin de Sienne, de S. François de Sales, de Suarez, de Vasquez, de Vega, de Contenson [9], abondent dans le sens contraire. Non seulement à l'instant de sa conception la Vierge aurait eu connaissance de la grâce qui lui était conférée et qu'elle accepta librement, mais ce privilège extraordinaire lui aurait été conservé dans la suite, en sorte que, pas un seul instant de sa vie, les dons surnaturels reçus en son âme privilégiée ne seraient demeurés inactifs et sans mérites. Le P. Terrien [10] s'est fait le pieux défenseur de cette opinion, bien conforme, lui semble-t-il, aux exigences morales de la vocation de Marie.

II. — LE « PROTÉVANGILE » ET LA THÉOLOGIE MARIALE

« Yaweh Dieu dit au serpent : « Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux... Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité : celle-ci te brisera la tête... » (Gen., III, 15). Au premier abord, il semble que toute la mariologie soit en raccourci dans la célèbre prophétie. Le serpent est le démon ; la femme trompée par lui est Eve. La postérité qui doit briser la tête du serpent ne peut être que Jésus-Christ et, avec lui, tous les justes qui s'opposeront aux pécheurs, postérité du démon. Tout naturellement, afin que le parallélisme soit complet, la femme d'où sortira la postérité triomphante sera la Vierge Marie.

Cette interprétation théologique du texte sacré est exacte. La bulle *Ineffabilis* le déclare expressément :

Quapropter [Patres Ecclesiæque scriptores], enarrantes verba... : *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius* docuere divino hoc oraculo clare aperteque demonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem... ac designatam beatissimam ejus matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas.

Aussi les Pères et les écrivains commentant les paroles... « Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et la sienne » ont enseigné que, par ce divin oracle, Dieu avait clairement et ouvertement montré à l'avance le miséricordieux Rédempteur du genre humain..., et désigné sa bienheureuse Mère, la Vierge Marie, en même temps que marqué de la manière la plus expresse les inimitiés de l'un et de l'autre contre le démon.

La déclaration pontificale exclut-elle tout doute sur la signification mariale de l'oracle de la Genèse ? Cette exégèse est-elle confirmée « authentiquement par l'autorité de la Bulle ? » Avec sa vivacité coutumière, le cardinal Billot [1] l'affirmait jadis en qualifiant d'« exorbitante », de « déconcertante outre mesure » l'opinion contraire. Et pourtant l'exégèse qui restreint à Eve le sens littéral de tout le Protévangile et en exclut, tout au moins dans sa signification directe et immédiate la portée mariale, n'est pas inouïe dans l'enseignement catholique. Dans son étude sur l'*Immaculée Conception* [2], tout en marquant sa préférence pour l'interprétation mariale, le P. Le Bachelet fait une place honorable aux exégètes catholiques de sentiment opposé. L'orthodoxie d'un Corluy [3], d'un Hummelauer [4], ne peut être mise en doute, et il faut en dire autant de plusieurs contemporains dont les travaux font

[7] S. Alphonse, *Glorie di Maria*, part. II, 2^e^ discours sur la Nativité de Marie. — Avant S. Alphonse, avaient proposé déjà cette doctrine : de Rhodes, *Theologia scholastica*, tract. VIII, disp. unica, *De Deipara Virgine Maria*, q. 4, a. 3, n° 1 ; Vega, *Theologia Mariana*, palestra 16, cert. 3, et Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. 10, disp. 6, c. 1, spec. 2, 1° ; Paciuchelli, O. P., *Exercit.* 15, *In salut. ang. : Gratia plena*, n. 2, etc.

[8] C'est l'opinion que semble adopter Merkelbach, après Buzy. *Saint Jean-Baptiste*, Paris, 1922, p. 85-96. Le P. Synave, *op. cit.*, note 25, p. 250-251, maintient que « le texte de S. Thomas ne comporte aucun doute, aucune concession... Mieux vaut s'en tenir à la réponse négative de S. Thomas qui paraît absolue : ni la Bienheureuse Vierge, ni Jérémie, ni S. Jean-Baptiste n'ont eu l'usage du libre arbitre dans le sein de leur mère. »

[9] S. Bernardin, *De Concept B. M.*, serm. 4, a. 1, c. 3 ; S. François de Sales, *Pour la Présentation*, sermon 38 ; Suarez, *op. cit.* disp. 4, sect. 7 ; Vasquez, *In III^am^ p.*, disp. 119, c. 3 ; Vega, *Theol. mariana*, n. 956 ; Contenson, *op. cit.*, l. 10, diss. 6, c. 1, spec. 2, 8°.

[10] *La Mère de Dieu*, t. II, l. 5, c. 1.

[1] *Marie, mère de grâce*, étude doctrinale par R.-M. de la Broise et J.-V. Bainvel ; introduction par S. Em. le Cardinal L. Billot, s. j., Paris, 1921, p. XX, XXII.

[2] *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 851.

[3] J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 347.

[4] F. de Hummelauer, *Comm. in Genesim*, Paris, 1895, p. 161 suiv.

grandement honneur à l'exégèse et à la théologie catholiques [5].

L'orthodoxie est sauve, car

« ne pas admettre que Marie soit désignée littéralement et directement par la femme du Protévangile, ce n'est pas affirmer qu'elle en soit totalement absente... Les catholiques l'y retrouvent de diverses façons... Eve relevée et redevenue l'ennemi de Satan serait la figure de Marie, luttant avec son divin Fils et participant à la victoire définitive. La mère du Sauveur rentrerait donc dans le sens spirituel et typique de la prophétie messianique. Il y aurait même davantage pour ceux qui, à l'exemple du P. Delattre [6], identifieraient le lignage de la femme avec la « descendance féminine d'Eve » et, par excellence, « celle qui a écrasé la tête du serpent », la bienheureuse Vierge. Aux yeux du plus grand nombre cependant, si Marie rentre dans le Protévangile indirectement et par voie de conséquence, c'est en vertu de l'étroite connexion qui existe entre le Messie, implicitement révélé dans l'antique prophétie et sa mère, ne faisant qu'un avec lui dans l'œuvre de la réparation » [7].

Le parallélisme établi par S. Paul (Rom., v, 12 et s.) entre Adam et Jésus, le nouvel Adam, entraîne nécessairement celui que dès l'origine la pensée chrétienne a établi entre Eve et Marie, la nouvelle Eve. Ce parallélisme s'impose d'autant plus que le texte biblique nous invite à le chercher moins dans l'idée de la descendance de la femme s'opposant à celle du démon, que dans l'idée de l'inimitié qui surgira entre la femme et le serpent, entre leur descendance réciproque.

Toutefois, ici encore, on peut se demander si le parallélisme qui nous montre Marie elle-même implicitement contenue dans son type, Eve réconciliée, est une donnée originelle du texte inspiré, ou s'il n'a pas été ajouté à la signification de ce texte par un enseignement traditionnel, d'ailleurs de valeur pleinement doctrinale, mais aiguillé en ce sens par la version « *ipsa conteret* » de la Vulgate. Dans cette seconde hypothèse, on peut encore se demander quelle est la valeur, au point de vue de l'exégèse littérale du texte, de cette interprétation traditionnelle.

* *

Avant tout, il faut rappeler la règle posée par le concile de Trente et renouvelée au concile du Vatican [8], touchant l'interprétation de la Sainte Ecriture : « Sur les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, il faut regarder comme véritable sens de l'Ecriture celui qu'a tenu et que tient encore notre sainte Mère l'Eglise, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures ; et..., par conséquent, il n'est permis à personne d'interpréter la sainte Ecriture contrairement à ce sens ou même contrairement au consentement unanime des Pères. »

Le sens véritable d'un passage scripturaire peut être défini par l'Eglise. Ainsi, par exemple, le concile de Trente a défini l'interprétation du texte de S. Jean, xx, 22 : « Recevez le Saint-Esprit... » comme devant être entendue de l'institution du Sacrement de Pénitence. Et il rappelle que « ce sens véritable des paroles du Seigneur » est celui que « le consentement universel des Pères a toujours compris » [9].

En ce qui concerne le Protévangile, Pie IX n'a promulgué aucune définition précisant le sens véritable du texte inspiré. Non seulement la rédaction de ce passage de la bulle *Ineffabilis* ne présente aucun caractère d'une définition proprement dite, mais la phrase que nous avons relevée est simplement narrative et se contente d'attribuer aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques, l'enseignement concernant le Rédempteur et sa Mère [10]. Le terme : enseignement *unanime* ou enseignement *universel* n'est pas exprimé. Il resterait donc, pour prouver que la signification mariale s'impose dans l'interprétation littéral du texte, à démontrer que cette signification a été enseignée par l'unanimité morale des Pères de l'Eglise.

Une enquête très serrée a été faite à ce sujet par le P. Léandre Drewniak, O. S. B. [1]. En voici, d'après M. Goossens [2], les conclusions principales. Tout d'abord, parmi les Pères qui ont parlé du Protévangile, plus de la moitié en paraissent ignorer le sens messianique. Et, parmi ceux qui ne reconnaissent pas, ou pratiquement ignorent l'interprétation christologique ou mariologique, il faut citer les plus grands docteurs de l'Eglise orientale et de l'Eglise occidentale, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Ambroise, Augustin, Jérôme, Grégoire le Grand. On notera également que l'interprétation messianique et mariologique de Gen. III, 15 n'intervient jamais dans les commentaires proprement dits de la Genèse : ainsi, elle est absente des œuvres exégétiques d'Ephrem, de Jean Chrysostome, d'Augustin, de Sévérien, de Procope.

Mais quand les Pères, citant Gen., III, 15, parlent de Marie, il convient d'examiner quels éléments du célèbre verset ont été appliqués à la Vierge Mère, et en quels sens. Un certain nombre se contentent d'identifier Marie et « la femme ». D'autres descendent à des considérations plus précises. Quelques-uns, Cyprien, Epiphane, Isidore de Péluse, l'auteur inconnu (S. Jérôme ?) [3] de la lettre *ad amicum ægrotum* et vraisemblablement Irénée et Léon-le-Grand entendent « la descendance de la femme », non seulement du Christ et de sa mère, mais encore de la miraculeuse virginité de cette mère. En ce qui concerne les mots : « J'établirai des inimitiés entre toi et la femme » (phrase à laquelle les théologiens

[5] F. Ceuppens, O. P., *De historia primæva*, Rome, 1934, p. 181-198 ; *Theologia biblica*, vol. III, *De incarnatione et redemptione*, pars I, p. 78 ; P. Heinisch, *Das Bund Genesis*, Bonn, 1930, p. 125-127 ; W. Goossens, *De cooperatione immediata matris redemptoris ad redemptionem objectivam*, Paris, 1939, p. 86-92.

[6] *La femme dans l'histoire de la chute originelle*, dans la *Science catholique*, 1891, p. 520.

[7] Le Bachelet, *art. cité*, col. 852.

[8] Session III, c. 2, n. 4 ; D.-B., n. 1788. Cf. Conc. de Trente, session IV, id., n° 786. Voir la traduction des textes dans A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 28-29.

[9] « Si quelqu'un dit que ces paroles de Notre-Seigneur : « Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à qui vous les remettrez, et retenus à qui vous les retiendrez » ne doivent pas être entendues du pouvoir de remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence..., qu'il soit anathème. » Sess. XIV, can. 3 ; D.-B., n. 913 ; ch., 1 ; D.-B., n° 894.

[10] Cf. Le Bachelet, *art. cité*, col. 860.

[1] Fr. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen. III, 15 in der Væterzeit*, Breslau, 1934.

[2] *Op. cit.*, p. 96-101. Conclusions dans Drewniak, *op. cit.*, p. 83 et suiv. Cette étude est une petite thèse présentée pour le doctorat : à peine une centaine de pages.

[3] Sur cette identification, voir G. Paucker, *Zeitschrift für die œsterreich. Gymnasien*, Vienne, 1880, t. XXXI, p. 891-895.

contemporains attachent une si grande importance et qui leur semble résumer la mariologie), les Pères ne les utilisent presque jamais, et n'y voient qu'une annonce de la sainteté personnelle de Marie. Enfin, avant le VIIe siècle, seul Prudence a appliqué à Marie le « *ipsa conteret caput tuum* » et seulement en raison de sa maternité divine. Ce n'est qu'aux XIe et XIIe siècles que ce verset de la Genèse est interprété de Marie écrasant la tête du serpent. Quoiqu'il en soit, même au Moyen Age, l'interprétation mariologique du Protévangile était loin d'être unanimement acceptée [4].

Un timide essai de conciliation entre des thèses apparemment opposées a été tenté, en 1937, par G. C. Repetti [5]. Cet auteur pense pouvoir proposer trois séries d'interprétations de Gen. III, 15. Un certain nombre de Pères entendent « la femme » d'Eve ou de l'Eglise, sans faire mention de Marie. Une seconde catégorie « peut-être la plus nombreuse » voit, dans la femme, Marie et Eve simultanément D'autres interprètent « la femme » uniquement de Marie. Enfin si l'on explique le texte de la Genèse dans un sens spirituel et mystique, on pourrait, déclare l'auteur, recueillir une unanimité morale des Pères en faveur de Marie.

La controverse a rebondi récemment. Dès 1943, le P. Lennerz, professeur à l'Université Grégorienne, avait publié un article intitulé : *Duæ quæstiones de Bulla « Ineffabilis Deus »* [6]. La première de ces deux questions était : « La bulle enseigne-t-elle le consentement des Pères dans l'explication mariale de Gen., III, 15 ? », et la réponse était négative. Bien plus, dans la seconde partie de son étude, le savant professeur, aux Pères déjà signalés par Perrone [7] comme n'ayant pas interprété le verset dans un sens christologique, ajoutait, se référant à la dissertation de Drewniak, cinq noms nouveaux : Cyrille de Jérusalem, Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie.

Cette intervention provoqua une riposte du P. Roschini, O. S. M. : *Sull' interpretazione patristica del Protevangelio* [8], où l'auteur s'efforce d'ébranler la double position négative de Lennerz-Drewniak. Tout en accusant la thèse du bénédictin de manquer de « sérieux scientifique » [9], le P. Roschini doit cependant reconnaître que Lucifer de Cagliari, Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire-le-Grand, Cyrille de Jérusalem, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie ont donné du Protévangile une interprétation différente de l'interprétation mariale. Mais cette interprétation différente, ajoute-t-il, n'est pas contraire à l'idée de Marie dans Gen. III, 15. Et si ces Pères n'ont pas exprimé la signification mariale du texte, c'est qu'ils se servaient de la version des Septante ou de la *Latina vetus* [10], où l'on ne peut lire l'annonce du triomphe futur de Marie sur Satan. Beaucoup de ces auteurs ont d'ailleurs connu le parallélisme Eve-Marie, et ils le proposent parfois soit explicitement soit implicitement. Il est donc permis de conclure que leur sentiment est loin d'exclure de Gen., III, 15, l'interprétation mariale. Enfin le P. Roschini présente six textes nouveaux, relevant de la période étudiée par Drewniak et omis par cet auteur, textes tirés des *Homélies sur l'Annonciation*, d'Alexandre d'Alexandrie, de Méthode d'Olympe, d'Athanase (?), d'Amphiloque, de Proclus. Pour les siècles postérieurs, de S. Jean Damascène à Nicolas de Lyre, Roschini ajoute dix-neuf auteurs, dont douze cependant n'avaient pas été ignorés de Drewniak.

Cette « mise au point » a paru extrêmement faible au P. Lennerz, qui s'est empressé d'y répondre [1]. Le silence des grands docteurs de l'Eglise n'est pas suffisamment expliqué par la version déficiente des LXX et de la *Latina vetus*, car la première partie de la prophétie : *Inimicitias ponam inter te et mulierem* est totalement laissée par eux dans l'ombre, bien qu'on la lise dans les deux versions, et c'est expressément à cette phrase que fait appel la bulle de Pie IX. Si le parallélisme Eve-Marie est connu de plusieurs de ces Pères, ce n'est pas à l'occasion du Protévangile, et il serait illogique de conclure de la connaissance du parallélisme à l'interprétation mariale du texte de la Genèse. D'ailleurs les textes par lesquels on prétend justifier la connaissance du parallélisme sont sollicités à l'extrême, et plusieurs exemples en sont fournis en ce qui concerne S. Ambroise, S. Jérôme et S. Augustin. Enfin, dans un appendice plein d'humour — autant que l'humour sait s'exprimer en latin — le P. L. fait crouler l'apparât scientifique dont le P. Roschini avait entouré son travail, en montrant que cet ensemble de références critiques est emprunté, — et parfois assez maladroitement, — soit à l'étude du P. Drewniak lui-même, soit à un ouvrage déjà vieilli du P. G. Arendt, *De Protevangelii habitudine ad immaculatam Deiparæ conceptionem*, Rome, 1904 [2].

Il faut donc maintenir qu'en ce qui concerne l'interprétation littérale du Protévangile dans le sens marial, l'unanimité des Pères n'existe pas, et que l'on ne saurait présenter, au nom de ce consentement unanime, la signification mariale du texte comme une vérité révélée. Aussi l'on ne saurait soutenir que la bulle *Ineffabilis* enseigne « le consentement universel » des Pères. Pie IX a simplement voulu rappeler ce que les Pères de l'Eglise ont dit

[4] Les conclusions de Fr. Drewniak paraissent à W. Goossens devoir être acceptées en substance, nonobstant quelques restrictions à faire sur l'interprétation de tel ou tel texte. Le P. A. Teetaert, O. F. M., admet qu'elles doivent retenir l'attention du théologien. *Het Koningschap van Maria in de Schriftnur en de Traditio*, dans *Maria-Koningin*, Tongerloo, 1935, p. 65-66. Au contraire, le P. Friethoff, O. P., n'y attache qu'une médiocre importance : *De Alma Socia Christi mediatoris*, Rome, 1936, p. 49-50.

[5] *La tipologia mariana nel Protevangelio* (*Gen.*, III, 15), *fundamento della dottrina dell' Immacolata*, dans le *Divus Thomas* de Plaisance, 1937, p. 291-294

[6] *Gregorianum*, 1943, p. 347-366.

[7] *De immaculata B. Mariæ V. conceptu disquisitio theologica*, p. 204 et s. (dans Pareri dell' episcopato cattolico, Rome, 1852, t. VII).

[8] *Marianum*, 1944, p. 76-94.

[9] Le P. Roschini reproche à Drewniak « de n'avoir pas examiné tous les Pères et écrivains ecclésiastiques, spécialement ceux qui sont expressément favorables à l'interprétation mariologique », ou encore « d'avoir négligé d'étudier la pensée des Pères dans son contexte. » Et il conclut par cette appréciation peu aimable : « Une thèse qui présente des défauts aussi substantiels ne fait certainement pas honneur à l'Université qui l'a couronnée » (p. 92 et note 2, p. 94). Le P. Roschini est l'auteur d'une *Mariologie*, 3 vol., Rome, 1941 et suiv.

[10] LXX : « Αὐτος σου τηρήσει κεφαλήν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν. » — *Latina vetus* : « *Ipsa* (ipse) *tibi servabit* (observabit) *caput, et tu servabis* (observabis) *ejus calcaneum.* »

[1] *Consensus Patrum in interpretatione mariologica* Gen. III, 15, dans *Gregorianum*, 1946, p. 300, et s.

[2] Lennerz, *op. cit.*, p. 314-318.

en général au sujet de la Vierge. Leur doctrine, en effet, concerne non seulement la nouvelle Eve entrevue dans l'avenir, mais encore toutes les figures bibliques qui symboliseront la dignité, le rôle, les prérogatives, et le triomphe de la Mère du Sauveur [3]. Qui oserait prétendre que la bulle a voulu proposer ces symbolismes comme des vérités de foi, acquises grâce au consentement unanime des Pères ?

Aussi, laissant de côté les exigences peut-être un peu subtiles de l'exégèse littérale, convient-il de dire — en reprenant le terme dont nous nous sommes servi tout d'abord — que la signification mariale du Protévangile répond à une « interprétation théologique » clairement et ouvertement déduite du texte inspiré, à la lumière de l'enseignement des Pères et des écrivains ecclésiastiques : « interprétation pratique du Protévangile, dit le P. Le Bachelet, quoi qu'il en soit de la question de terminologie, discutable mais secondaire [4] ». C'est donc par là, semble-t-il, qu'on peut et qu'on doit concilier des thèses en apparence opposées et qu'on aurait tort de présenter comme reflétant, chacune prise exclusivement, la pensée de l'Eglise [5].

III. — LE ROLE DE MARIE DANS LA RÉDEMPTION

Marie est notre « Médiatrice auprès du Médiateur [6]. » La médiation universelle de la Sainte-Vierge est une doctrine dépassant le cadre des vérités théologiques et, en raison de la croyance catholique sanctionnée par la fête de « Marie, médiatrice de toutes les grâces » (31 mai), accédant déjà au sanctuaire du dogme. Au cours de ces dernières années, la médiation mariale a été étudiée sous un aspect très spécial : la participation de Marie au mystère de la Rédemption. A la suite de quelques documents pontificaux, malgré les hésitations et les réticences d'excellents théologiens, le titre de « Corédemptrice » a été couramment décerné à Marie, en précisant toutefois que cette « corédemption » n'était que la part subordonnée prise par la Sainte Vierge, déjà rachetée elle-même auparavant par Jésus, aux souffrances réparatrices offertes par le divin Rédempteur pour notre salut. La nécessité et l'universalité de la Rédemption par le Christ, seul Rédempteur, demeurent donc intactes. Toutefois le terme « corédemptrice » reste discutable, d'autant plus qu'il a ouvert la porte à une terminologie inouïe jusqu'ici : commédiation, comérite, codouleur, cooffrande, corachat, coréconciliation, et même concausalité par rapport à la grâce ! [7] La piété chrétienne veut sans doute ainsi honorer la nouvelle Eve, en montrant d'une manière plus accentuée son union intime avec le nouvel Adam ; mais il est à craindre que l'apologétique catholique y perde de sa force, en raison des confusions que de telles expressions engendrent dans les esprits moins éclairés ou prévenus [8].

Aussi faut-il estimer salutaire la réaction opérée, quelques mois avant la guerre, par l'ouvrage, déjà cité plus haut, de M. Werner Goossens, professeur au grand séminaire de Gand [9]. Tous les théologiens s'accordent à proclamer que le rôle de Marie, dans la rédemption des hommes, n'a pu être qu'un rôle subordonné à celui du Christ, et qu'elle n'a rien pu faire que dépendamment de lui. Mais quelle notion précise faut-il retenir de cette coopération subordonnée de Marie à l'œuvre rédemptrice de Jésus ?

Avec plusieurs autres auteurs, M. Goossens distingue, dans la Rédemption, un aspect *objectif* et un aspect *subjectif*. La Rédemption objective n'est autre que la satisfaction offerte à Dieu pour nos péchés, et le mérite nécessaire à l'obtention de la grâce aux hommes. La Rédemption subjective concerne l'application des satisfactions et des mérites de la Rédemption, Acquisition des grâces, Dispensation des grâces.

Relativement à la Rédemption subjective, c'est-à-dire à la dispensation des grâces, tous conviennent qu'il faut accorder à Marie un rôle d'une singulière amplitude et efficacité. Sa médiation est ici universelle, et toute la controverse théologique porte uniquement sur un point : en plus d'une causalité morale d'intercession, faut-il accorder à Marie une influence physique dans la distribution des grâces [10].

Relativement à la Rédemption objective, les théologiens affirment unanimement que Marie y a coopéré d'une manière éloignée et par le consentement qu'elle a donné aux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, dont la réalisation était conditionnée par ce consentement, et par l'offrande qu'elle a faite du corps de son Fils sur la Croix. Certains auteurs vont plus loin et affirment que

[3] Par exemple : le symbolisme de l'arche de Noé, de l'échelle de Jacob, du buisson ardent, de la tour inexpugnable, etc...

[4] *Art. cité*, col. 857.

[5] Voici, à titre d'exemple, comment le P. Ceuppens, partisan de la thèse Drewniak-Lennerz, interprète le Protévangile « Par ces paroles est prophétisée la lutte qui met aux prises des êtres moraux : d'une part le démon, d'autre part la descendance de la femme. Lutte qui se terminera par la victoire complète de la descendance de la femme sur le démon. La victoire promise est d'ordre moral, comme la lutte elle-même et la tentation. Est annoncée ici la victoire parfaite de la descendance de la femme sur le péché, sur le principe de tout mal, sur le démon : « *La descendance de la femme t'écrasera la tête.* » C'est la race de la femme qui doit remporter cette victoire. La descendance de la femme est la descendance d'Eve ; c'est tout le genre humain. Le genre humain tout entier doit donc vaincre complètement le péché, ce qui peut se réaliser de deux manières. Ou bien tous et chacun parmi les hommes devront vaincre, ou bien un descendant de la race de la femme surgira qui, au nom du genre humain tout entier, vaincra totalement le démon et délivrera le genre humain tout entier du péché. En considérant les prophéties postérieures, déjà dans la Genèse, XLIX, 10, nous pouvons et nous devons conclure qu'un individu déterminé, le Messie, remportera cette victoire parfaite, et que notre Messie délivrera le genre humain tout entier du joug de démon, et du péché. » *Theologia biblica*, *op. cit.*, p. 8.

[6] Léon XIII, encycl. *Fidentem*, 20 sept. 1896.

[7] Voir *Ami*, 1937, p. 591.

[8] L'auteur de cette Chronique a entendu lui-même, au cours d'une conférence « tripartite » (protestante, orthodoxe, catholique) organisée à Nancy à l'occasion de l'octave de prières pour l'unité de l'Eglise. l'orateur protestant faisant état de ces expressions nouvelles pour montrer que la théologie catholique était loin de chercher ce qui peut unir. Cet orateur les déclarait, pour les protestants, déconcertantes.

[9] Werner GOOSSENS, S. Theol. Doctore et Magistro. — *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam. Quæstionis controversæ perpensatio.* In-8 de 168 p. — Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

[10] Nous ne reviendrons pas sur ce sujet, déjà traité, 1935, p. 580 ; 1936, p. 490-491.

Marie, par sa compassion au pied de la Croix, par ses satisfactions et ses mérites antérieurs, a coopéré d'une manière immédiate à la Rédemption objective. La réparation du genre humain, l'acquisition de la grâce seraient ainsi l'œuvre non seulement de Jésus-Christ, mais encore de Marie, tout en maintenant le rôle de celle-ci dans la subordination et la dépendance du rôle de Celui-là. Nombreux sont aujourd'hui les auteurs qui défendent cette thèse : toutefois leur nombre n'est pas de nature à faire impression, car, ainsi que l'écrivait déjà en 1933 le P. Leloir, « trois ou quatre études mises à part, toutes les autres n'ont guère fait avancer la question, elles se répètent tout simplement [1]. » La thèse adverse a des partisans moins nombreux, mais peut-être plus qualifiés.

Dès 1921, le cardinal Billot déclarait sans ambages que

« si, par ce titre de corédemptrice... on entendait une contribution quelconque apportée par [la Vierge] au prix même de la Rédemption de Jésus-Christ, ce serait à mettre au compte de ces pieux excès que l'intention excuse sans doute, mais qui n'en sont pas moins, objectivement parlant, en opposition formelle avec les données les plus certaines du dogme catholique [2] ».

De son côté, le P. de la Taille affirmait tout aussi nettement :

« Marie est rachetée... Dans cette opération primordiale de son rachat, elle n'a eu, elle n'a pu avoir aucune part, s'il est bien clair et bien évident qu'un rachat au titre de la stricte justice ne pouvait être que le fait de l'Homme-Dieu, et que même une contribution quelconque, si inadéquate ou secondaire qu'on la suppose, à pareille transaction ne pouvait, dans la descendance d'Adam, que faire suite, et non pas par conséquent servir d'introduction, à cette rédemption qui seule rouvre les voies du mérite. Marie n'a mérité sa rédemption ni *de condigno* ni *de congruo*. Elle n'a donc pas non plus mérité la nôtre : car il n'y a eu qu'une seule Rédemption, opérée d'un seul coup pour toute la masse du genre humain, bien qu'avec une portée diverse, préservatrice ou curative, suivant les cas [3] ».

De même, le P. Lennerz estime qu'en pareille matière il ne faut affirmer rien de plus que ce que prouvent d'excellents arguments. Or les arguments apportés en faveur d'une coopération immédiate de Marie à la Rédemption objective non seulement n'ébranlent pas la thèse adverse, mais s'avèrent eux-mêmes insuffisants [4]. M. Goossens développe avec clarté et méthode ce double thème.

Ils n'ébranlent pas la thèse adverse, tout d'abord sur le terrain scripturaire. S. Pierre déclare qu'il n'y a de salut que par Jésus-Christ (Act., IV, 12) [5] ; et S. Paul ne reconnaît qu'un médiateur, entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus homme (I Tim., II, 5) [6]. — On répond que ces textes ne désignent que le rédempteur principal et laissent la possibilité d'un rôle secondaire et subordonné pour Marie [7]. Mais une telle interprétation n'est guère plausible, surtout en ce qui concerne le texte de l'épître à Timothée, en raison du contexte. De même que l'unicité divine est incompatible avec des dieux inférieurs, de même la médiation du Christ ne supporte pas de médiation subordonnée. Précisément dans cette épître, S. Paul exhorte son disciple à fuir et à combattre des erreurs qui paraissent bien avoir eu quelque accointance avec les erreurs gnostiques. Et l'on sait que la gnose admettait, entre Dieu et le monde, des êtres intermédiaires, auxquels elle attribuait un rôle non seulement quant à l'origine, mais encore quant au salut des hommes. Ces considérations montrent que l'instance des adversaires est à tout le moins fort discutable.

A l'argument si fortement énoncé par de la Taille à la suite de Billot, les partisans de la coopération à la rédemption objective fournissent des répliques hésitantes et divergentes. Les uns distinguent une double rédemption, celle de Marie et celle des autres hommes, avec une double intention du Christ correspondante [8]. D'autres nient que la Vierge ait été rachetée au sens strict du mot [9]. Ou bien encore la coopération de Marie n'aurait apporté qu'une perfection accidentelle à l'œuvre du Christ [10]. Sans doute, répond Lennerz, la Vierge a bénéficié du fruit de la Rédemption dès sa conception immaculée : *sublimiori modo redempta*, dit la bulle *Ineffabilis*. Mais, comme toutes les créatures humaines, elle a été rachetée, et « si elle a été rachetée, les fruits de la Rédemption du Christ lui furent appliqués. Donc la Rédemption objective est supposée déjà complète » et il n'est plus possible de concevoir une coopération de Marie à cette Rédemption objective [1]. Le privilège de l'Immaculée Conception ne dispense pas Marie d'avoir été rachetée au sens strict du mot ; mais sa rédemption a consisté à être préservée du péché [2]. Enfin, une coopération n'ajoutant qu'une perfection accidentelle n'est plus une véritable coopération : c'est une « postopération [3]. »

La plus grande objection faite à la thèse de la coopération immédiate de Marie à la Rédemption objective est peut-être celle de J. Ude [4] : « Il faudrait admettre que Marie a coopéré à l'œuvre du Christ *par ses propres mérites* : ce qui est inadmissible ». — On répond que ces mérites de Marie dépendent eux-mêmes des mérites du Christ [5]. Mauvaise réponse toutefois, car si les mérites de Marie dépendent des mérites du Christ, ils sont déjà l'effet de la Rédemption objective. Donc ils

[1] *La médiation mariale dans la théologie contemporaine*, Bruges, 1933, p. 141.

[2] *Marie, Mère de grâce*, par R.-M. de la Broise... préface, p. VI.

[3] *La médiatrice de toutes les grâces d'après une publication récente*, dans *Gregorianum*, 1923, p. 393-394.

[4] Cf. *Tractatus de Beata Virgine*, Rome, 1936, p. 166.

[5] « Non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est... in quo oporteat nos salvos fieri. »

[6] « Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. »

[7] Cf. J. Bittremieux, *De mediatione universali B. M. V.*, Bruges, 1925, p. 79-80 ; A. Deneffe, *De Mariæ in ipso opere redemptionis cooperatione*, dans *Gregorianum*, 1927, p. 11-12 ; *Maria, die Mittlerin aller Gnaden*, Innsbrück, 1934, p. 40-41.

[8] Deneffe, *art. cité*, p. 3-22.

[9] Friethoff, *De alma socia Christi mediatoris*, p. 132-133 ; cf. *Ami*, 1937, p. 590.

[10] Deneffe, *art. cité*, p. 18-20.

[1] Lennerz, *De Beata Virgine*, p. 168.

[2] Lennerz, *art. cité*, p. 423-424.

[3] Goossens, *op. cit.*, p. 35, note 2.

[4] J. Ude, *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden ? Eine dogmatisch-kritische Untersuchung*, Bressanone, 1928, p. 17 ; cf. *Ami*, 1930, p. 677.

[5] Cf. Bittremieux, *op. cit.*, p. 44-46 ; Dillenschneider, *Le problème du comérite médiateur de la Vierge dans l'économie divine*, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, Juvisy, 1936, p. 175-177.

n'ont pu concourir, même d'une façon subordonnée, à leur propre principe [6].

* *

Les arguments positifs invoqués pour étayer la thèse de la coopération immédiate peuvent être groupés sous quatre chefs : affirmations des souverains pontifes ; assertions scripturaires ; tradition ; raisons théologiques.

1° La principale affirmation pontificale est de Pie X : « Marie nous mérite *de congruo* ce que Jésus nous a mérité *de condigno* » [7]. — M. Goossens souligne la différence de temps : *promeruit* pour le Christ ; *promeret* pour la Vierge. De cette observation grammaticale, il conclut que l'action du Christ, passée, se rapporte à la Rédemption objective et que l'action de Marie, postérieure et toujours présente, concerne la Rédemption subjective. L'*Ami* (1939, p. 377) a fait observer que cette exégèse ne s'impose pas. Ne serait-il pas plus simple de dire que le mérite *de congruo* ne pouvant, en aucune façon, influer directement et immédiatement sur la Rédemption objective, on doit comprendre l'assertion pontificale soit du rôle de Marie dans la Rédemption subjective, soit de son rôle, mais éloigné et médiat, dans la Rédemption objective [8]. Interprétations plausibles, même en ce qui concerne les assertions des autres pontifes, notamment de Benoît XV affirmant que Marie peut, à bon droit, être dite « avoir racheté avec le Christ le genre humain ». « Avec » ne signifie pas nécessairement d'une manière immédiate et directe. D'ailleurs Léon XIII a donné la vraie formule dogmatique de la médiation mariale : *mediatrix ad mediatorem* (Encycl. *Fidentem*, 20 sept. 1896).

2° Le seul argument scripturaire sérieux est la prophétie du Protévangile, annonçant la venue de « la femme » et de la descendance de la femme, ainsi que leur victoire sur le démon. On a vu plus haut combien l'interprétation littérale du texte est controversée. D'après le sens obvie, c'est la descendance de la femme, donc implicitement le Messie, qui doit écraser la tête du serpent. C'est donc par son Fils que la « nouvelle Eve » participera à cette victoire. Vouloir trouver, dans le Protévangile, un argument démonstratif en faveur de la coopération de Marie à la Rédemption objective est une prétention injustifiée.

3° L'étude de la tradition est le chapitre le plus intéressant de l'ouvrage de M. Goossens. On nous pardonnera d'y insister.

Les textes les plus anciens frappent d'abord l'attention du lecteur. C'est S. Irénée affirmant que « la Vierge régénère les hommes » [9] ; c'est S. Justin, déclarant que Marie, nouvelle Eve, en donnant son consentement à l'Incarnation, « délivre les hommes de la mort [10]. » Cette idée de la nouvelle Eve est d'ailleurs familière à S. Irénée : « De même que le genre humain a été voué à la mort par une vierge, de même il est sauvé par une vierge [1]. » On la retrouve chez Tertullien : « Ce qui par une femme avait été entraîné à la perdition se trouve, par un être du même sexe, ramené au salut [2]. » De ces textes et d'autres similaires, on a voulu tirer un argument en faveur de la coopération immédiate de Marie à la Rédemption objective. Entendons, en ce sens, M. J. Lebon [3] :

> « Pour saisir correctement et dans toute sa plénitude l'enseignement de S. Irénée touchant le rôle de l'intervention de Marie dans le plan et l'accomplissement de la restauration du genre humain, il importe d'en remarquer attentivement deux traits essentiels. Tout d'abord... l'action salutaire du Christ et celle de Marie apparaissent étroitement unies et associées, comme apparaissent étroitement unies et associées l'action pernicieuse d'Adam et celle d'Eve... Dans l'économie de la réparation de l'humanité, au Christ principe de salut Marie est associée par Dieu comme *coprincipe de vie*, de même que dans l'économie de la ruine, à Adam principe de perte, Eve a été associée comme *coprincipe de mort*. Il y eut, de la mort du genre humain, un seul principe total, constitué par Adam et Eve ; il y a eu de même, de la vie rendue au genre humain, un seul principe total, constitué par le Christ et Marie...
>
> Il est un second trait à noter soigneusement... L'efficacité de l'action de Marie, comme celle de l'action d'Eve, est immédiate et universelle, puisque ces actions sont présentées comme aboutissant directement et sans intermédiaire à la vie ou à la mort de toute l'humanité... On ne peut donc pas ramener la coopération de Marie à l'œuvre du salut à un premier stade, en quelque sorte, de cette œuvre, c'est-à-dire la réduire à la production du Rédempteur par la maternité divine ; on ne peut pas en restreindre le fruit à certains effets de grâce, ni le limiter à certains hommes. Il faut dire que Marie a collaboré immédiatement et parfaitement à la réparation complète opérée par le Christ pour tout le genre humain. Le rôle et l'intervention de Marie, comme le rôle et l'intervention du Christ, ont atteint immédiatement la vie rendue à toute l'humanité. Par la volonté souveraine de Dieu, auteur de l'économie réparatrice, il y a « correspondance » entre le processus de la ruine et le processus de la réparation : dans le plan et dans l'exécution de l'œuvre salvifique, la fonction de Marie s'accommode et s'adapte à celle du Christ, de telle sorte que *l'effet tout entier dépende immédiatement d'un seul principe total, formé du Christ Rédempteur et de la Vierge Corédemptrice.* »

Les conclusions de ce raisonnement en dépassent singulièrement les prémisses. Sans doute, d'une manière générale, il y a eu *a Maria in Evam recirculatio*, de même que la mission du Christ est une *Adæ recapitulatio*. Mais on n'en peut conclure que les deux membres du parallèle soient du même ordre et coïncident parfaitement. L'obéissance du Christ, en effet, vise sa libre acceptation de la Croix, c'est-à-dire le mystère même de la Rédemption ; l'obéissance de Marie porte sur son acquiescement au message de Gabriel. Si, dans cette double obéissance, « l'action du Christ et celle de Marie apparaissent étroitement unies et associées », il ne s'ensuit pas qu'elles le soient sous le même rapport. La lettre et l'esprit des textes de S. Irénée — et il faut en dire autant de ceux de S. Justin et de Tertullien — s'expliquent suffisamment par le

[6] Voir le développement de cette réponse dans Goossens, *op. cit.*, p. 40-54.

[7] Encycl. *Ad diem illum*, 2 février 1904.

[8] Cf. Lennerz, *Considerationes de doctrina B. Virginis mediatricis*, dans *Gregorianum*, 1938, p. 430.

[9] *Adversus hæreses*, IV, XXXIII, 4 et 11 ; P. G., t. VII, col. 1074 C - 1075 A et 1080 B.

[10] *Dialogus cum Tryphone Judæ*, 6 ; *id.*, t. VI, col. 710 C - 711 A.

[1] *Adv. hær.*, III, XXII, 4 ; V, XIX, 1 ; *id.*, t. VII, col. 958 B - 960 A ; 1175 A - 1176 A ; Cf. *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, XXXIII, éd. S. Weber, Fribourg-en-B., 1917, p. 59-60.

[2] *De carne Christi*, XVII, ; P. L., t. II, col. 782 B, C.

[3] *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale*, dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1930, p. 140-143.

concours maternel de la Vierge à l'Incarnation [4].

L'interprétation de M. Lebon paraît si fragile au P. Dillenschneider lui-même que cet auteur, partisan cependant de la coopération immédiate de Marie à la Rédemption objective, avoue ne pouvoir s'y rallier : « Dans cette période reculée... les Pères ont surtout insisté sur le concours de la Mère de Dieu à l'économie de notre salut dans le mystère du Verbe fait chair... Autant il est difficile d'établir par la doctrine des Pères la coopération directe de Marie à notre rédemption, au sens strict du mot, autant par contre il est aisé de démontrer l'unanimité des autorités patristiques dès qu'il s'agit d'affirmer le concours marial plus éloigné à notre salut [5]. » Le même auteur abandonne également comme insuffisants les textes empruntés à S. Ephrem, à S. Jean Damascène, à Euthymius, à Léon le Sage, à Modeste de Jérusalem. Ces textes, comme beaucoup d'autres extraits de la littérature patristique orientale, « attribuent à la Vierge tous les effets de la Rédemption. Mais, à les lire de près et avec la circonspection qui s'impose, on constate sans peine qu'ils se réfèrent exclusivement à l'Incarnation, où Marie a été pour nous l'instrument choisi des miséricordes divines [6]. »

Chez les Latins, S. Augustin est peut-être un peu plus explicite. Marie, dit-il, est « pleinement la mère des membres du Christ, que nous sommes, *quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur...* » [7]. Mais ici encore, l'expression s'explique parfaitement par la seule coopération de Marie à l'application des fruits de la Rédemption [8]. Parmi les théologiens du Moyen Age, le P. Dillenschneider est encore obligé de récuser S. Anselme. Par contre, plusieurs auteurs [9] revendiquent S. Bernard comme un partisan de la coopération immédiate de Marie à la Rédemption objective. L'abbé de Clairvaux invoque la Vierge : « Offre ton Fils, ô Vierge sainte, et présente au Seigneur le fruit béni de ton sein. Pour notre réconciliation à tous, offre cette victime sainte, agréable à Dieu [10]. » Est-ce là vraiment un texte probant ? Quant à S. Albert-le-Grand, Rivière a fait justice des interprétations tendancieuses données aux assertions du *Mariale* : « Bien que généralement d'accord avec la mariologie moderne, Albert ne laisse pas de se montrer, à l'occasion, plus discret, notamment sur le chapitre essentiel de la « corédemption ». Si le concours qu'elle prête à l'Incarnation fait de Marie l'*adjutrix redemptionis* [1], sa coopération à l'œuvre proprement rédemptrice est beaucoup moins accusée : la part qu'elle prit au sacrifice, au mérite et à la satisfaction du Christ ne s'affirme qu'en des textes peu nombreux et qui, regardés de près, n'apparaissent pas tellement décisifs [2]. »

L'autorité de S. Thomas d'Aquin eût été singulièrement précieuse. Dillenschneider reconnaît lui-même que le Docteur angélique n'affirme nulle part la coopération immédiate de Marie à la Rédemption objective. En passant sous silence la doctrine de S. Albert sur la compassion de Marie ou, lorsqu'il y fait allusion, S. Thomas montre qu'il est loin de s'y rallier. La Compassion, dit-il, « lui a donné le mérite du martyre, lorsqu'elle a souffert la mort de la Croix avec son Fils [3]. » Et c'est tout. Rien non plus chez S. Bonaventure. Quelques indices simplement, insuffisants pour étayer une opinion précise, chez plusieurs auteurs occidentaux, Gerson, S. Antonin, S. Bernardin de Sienne et, parmi les orientaux, chez Georges Scholarios et Théophane de Nicée [4]. De la fin du XVI[e] siècle au XVIII[e], le P. Dillenschneider cite en faveur de son opinion un certain nombre d'écrivains, depuis S. Pierre Canisius jusqu'à S. Alphonse de Liguori, en passant par S. Laurent de Brindes, S. Jean Eudes, le Bienh. Grignion de Montfort : « Ils affirment, dit M. Goossens, que Marie a été unie intimement au Christ ; qu'elle a souffert avec lui au Calvaire ; qu'elle a offert pour le salut des hommes, sa compassion et son Fils souffrant et mourant sur la Croix ; qu'elle a été un « prêtre spirituel » ; qu'elle a coopéré d'une manière singulière avec le Christ dans l'œuvre de la Rédemption et tout particulièrement de la fondation de l'Eglise ; qu'elle a eu en vue le salut des hommes, dans tous les actes méritoires de sa vie. Mais tout cela ne signifie pas encore que la Mère de Dieu ait joué un rôle immédiat dans la Rédemption objective [5]. »

En ce qui concerne S. Alphonse, les textes, même les plus « impressionnants de clarté » semblent réduire le rôle de Marie à une simple coopération à la Rédemption subjective. Voici les trois textes les plus significatifs :

« Le Fils comme la Mère ont opéré l'humaine Rédemption, en obtenant le salut aux hommes : Jésus par ses

[4] Cf. J. Rivière, *Questions mariales d'actualité*, dans la *Revue des sciences religieuses* de Strasbourg, 1932, p. 99-100. Rivière ajoutait cette remarque judicieuse : « A vouloir les prendre à la lettre pour les transporter dans l'absolu, la théologie devrait plutôt désavouer les aphorismes abrupts comme celui-ci : *Quod alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem.* Et tout autant chez Tertullien : *Quod illa credendo deliquit, hæc credendo delevit.* » — Le P. Galtier n'est pas d'un autre avis. En étudiant *La Vierge qui nous régénère* (*Recherches de science religieuse*, 1914, p. 143), il avait conclu : « Ce qu'a voulu dire S. Irénée en parlant de la Vierge qui nous régénère, [c'est qu'] en devenant la mère du nouvel Adam, Marie a engendré à la vie tous ceux qui la recouvrent en lui et avec lui. »

[5] *Le problème du comérite médiateur de la Vierge...*, *loc. cit.*, 160, 163-164. Cf. *Ami*, 1938, p. 570.

[6] *Ibid.*, p. 160.

[7] *De sancta virginitate*, VI ; P. L., t. XL, col. 399.

[8] Pour S. Augustin, l'action de Marie est comparable à celle de l'Eglise et même de toute âme pieuse. *Id.*, V, col. 399.

[9] Cf. A. Raugel, *La doctrine mariale de S. Bernard*, Paris, 1935, p. 133-144 ; Dom Nogues, *Mariologie de S. Bernard*, Paris-Tournai, 1935, p. 103-153 (*Ami*, 1935, p. 795) ; P. Aubron, *La mariologie de S. Bernard*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1934, p. 569-572 ; *L'œuvre mariale de S. Bernard*, Juvisy, 1935, p. 28-35, 192.

[10] *Sermo III de purificatione Mariæ*, II ; P. L, t. CLXXXII, col. 370 B, C.

[1] Cf. *Ami*, 1935, p. 793.

[2] *Revue des sciences religieuses*, 1935, p. 615-616. Certains textes d'Albert, relevant plus de la piété affective que de la théologie spéculative sembleraient cependant attribuer à la compassion de Marie un certain effet sur la Rédemption objective. Ch. Goossens, *op. cit.*, p. 128.

[3] Sermon pour l'Assomption, *Opera omnia*, Vivès, t. XXIX, p. 321. Sur la position de S. Thomas, par rapport à S. Albert-le-Grand, voir J. Bergmann, *Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlœsung nach dem hl. Kirchenlehrer Albertus Magnus*, Fribourg-en-B., 1936, p. 83.

[4] Goossens, *op. cit.*, p. 129-130.

[5] Goossens, *op. cit.*, p. 132. Texte traduit du latin.

satisfactions offertes pour nos péchés (*Gesù col soddisfare per gli peccati nostri*), Marie par ses supplications, pour que nous fussent appliquées les satisfactions de Jésus (*Maria coll' impetrarci che ci fosse applicato una tal soddisfazione*) [6]. »

« C'est par le moyen de l'intercession de la Bienheureuse Vierge que sont appliqués aux âmes les mérites du Rédempteur, car, par ses mains à Elle, sont dispensées les grâces qui sont le prix des mérites de Jésus-Christ (*che sono appunto il prezzo de' meriti di Gesù Cristo*) [7]. »

« Marie n'est pas Corédemptrice pour avoir racheté les hommes simultanément avec Jésus-Christ (*insieme con Gesù Cristo*), mais pour avoir contribué, par sa charité, à la naissance des fidèles dans l'Eglise [8]. »

Par ce bref, mais sincère résumé, on peut constater combien peu démonstrative est la preuve que les partisans d'une coopération immédiate à la Rédemption objective pensent tirer de la tradition.

4° Restent les arguments de « raison théologique ». — Il faut éliminer tout d'abord deux arguments tirés, l'un du mérite, l'autre de la satisfaction de Marie.

On raisonne ainsi : « De même que nous pouvons mériter et satisfaire pour autrui, de même, et à plus forte raison, Marie a pu le faire pour tous les hommes au cours de sa vie, et surtout au pied de la Croix. » — La réponse est facile : Notre mérite et nos satisfactions n'ont pas pour objet la Rédemption objective, mais simplement l'application à autrui des grâces accordées aux mérites et aux satisfactions du Christ.

Un meilleur argument pourrait être tiré de l'intime union de Marie à Jésus dans l'œuvre de notre rédemption. — Mais il faudrait tout d'abord prouver que cette union intime a pour objet la Rédemption objective. Or, nous avons entendu les Pères expliquer cette union en un sens différent. Elle subsiste, intime et unique, comme le proclame toute la tradition, même si l'on s'en tient au rôle joué par Marie dans la distribution des grâces, même si, à l'égard de l'acquisition des grâces, on s'en tient à l'idée d'une coopération médiate et éloignée à la Rédemption objective.

On a voulu également arguer de la participation de Marie au sacrifice rédempteur. — Mais il faudrait auparavant s'entendre sur la nature de cette participation. Le P. Lennerz a rappelé opportunément que « le sacrifice de la Croix fut un acte de culte public, que celui-là seul a pu accomplir, qui seul a été constitué prêtre par Dieu, et c'est Jésus Notre Seigneur seul. » Marie n'a aucun pouvoir sacerdotal [9].

Quand donc on affirme que Marie a offert ses propres souffrances et ses mérites, qu'elle fut associée intimement à Jésus dans l'œuvre rédemptrice du genre humain, on énonce une vérité incontestable et appartenant au dépôt de la foi ; mais on sauvegarde pleinement cette doctrine en éliminant du rôle de Marie une participation directe et immédiate à la Rédemption elle-même, participation inconcevable même en la subordonnant au Rédempteur, puisque ce Rédempteur est unique et que Marie elle-même a dû être rachetée avant de pouvoir unir ses mérites et ses souffrances aux mérites et aux souffrances du Christ. Marie n'est donc pas nécessaire *ad esse Redemptionis*, mais, pour reprendre une expression du cardinal Billot, elle a été utile *ad melius esse Redemptionis*.

Quand donc nous affirmons que Marie a mérité en convenance ce que Jésus nous a mérité en justice, nous affirmons simplement que Marie, déjà rachetée au moment de son Immaculée Conception, a pu, au cours de toute sa vie mortelle et surtout au pied de la Croix, par son sacrifice uni au sacrifice du Sauveur, mériter de devenir la Médiatrice universelle auprès de l'universel Médiateur, tout d'abord en préparant médiatement et par Jésus son Fils le salut de tous, ensuite et surtout en obtenant de Dieu un pouvoir universel sur la dispensation aux hommes des grâces, fruits de la Rédemption [10].

(*A suivre*) A. MICHEL.

[6] *Glorie*, 9e édit., Naples, 1776. *Disc. della Purificazione*, p. 392.

[7] *Id.*, *ibid.*, p. 393.

[8] *Opera dommatica contra gli eretici* (commentaire dogmatique du concile de Trente), Naples, 1871 ; sess. XXV, § 1, p. 181. Rapprochez cette phrase du texte de S. Augustin cité plus haut.

[9] *De beata Virgine*, p. 169. Le P. Friethoff déclare aussi que Marie « n'a pas sacrifié et n'a pu sacrifier... D'où il suit qu'elle ne peut être dite prêtre qu'en un sens tout à fait impropre. » (*De alma socia Christi mediatoris*, p. 148)

[10] Les idées émises dans cette *Chronique de théologie* dispensent l'*Ami* de répondre à une consultation, demandant si l'on peut attribuer à la Sainte-Vierge « une sorte de grâce capitale », comme si la Vierge recevait d'abord en elle la grâce destinée ensuite aux hommes. Cette grâce capitale, même imaginée en subordination au Christ, est inconcevable en Marie. Il eût fallu que Marie fût constituée « Chef » de l'humanité avec Jésus, afin de mériter avec Jésus — et d'un mérite de condignité — cette grâce destinée au genre humain. Surenchère pieuse, à laquelle le théologien ne saurait souscrire. S. Thomas n'hésite pas à affirmer que seul le Christ a pu mériter d'un mérite de condignité la grâce, puisque son mérite « s'étend aux autres, en tant qu'il sont ses membres... Les autres reçoivent de la plénitude du Christ, non pas une source (universelle) de la grâce, mais une grâce personnelle ; il est donc impossible que d'autres que le Christ puissent mériter les uns pour les autres : le seul mérite qui leur soit possible est le simple mérite de convenance. » (*Sum. theol.*, IIIa, q. 19, a. 1 ; cf. Ia-IIae, q. 114, a. 6). Si l'on veut aller au fond des choses, nous devons dire que le Christ a une grâce *capitale* et *universelle*, parce que son mérite n'avait pas pour objet de lui procurer à lui-même la grâce de la vie éternelle, mais *de nous la procurer*. Marie, au contraire, a reçu une grâce *particulière* et *personnelle*, grâce digne sans doute de la Mère de Dieu, mais qui devait, *avant tout*, lui permettre de mériter *pour elle-même* la vie éternelle.

Ce qui n'empêche pas S. Thomas de reconnaître le rôle actif de la Sainte Vierge dans la distribution des grâces. Tout d'abord, « en recevant dans son sein le Christ dont la grâce personnelle rejaillit sur tous les hommes, Marie a fait dériver, elle aussi, d'une certaine manière, la grâce sur l'humanité tout entière » (IIIa, q. 27, a. 5, ad 1). Ensuite, par son intercession médiatrice : « Qu'un saint possède assez de grâce pour suffire au salut d'un grand nombre, c'est déjà une grande chose ; mais en posséder assez pour suffire au salut de tous les hommes de ce monde, voilà qui est la plus étonnante des merveilles. C'est le cas du Christ ; c'est aussi celui de la Bienheureuse Vierge, car, en n'importe quel danger, on peut obtenir le salut par la Vierge glorieuse... et, de plus, en tout acte de vertu, on peut l'avoir en aide. » (*Commentaire de l'Ave Maria*).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Est-il permis de recourir à la pratique de l'hypnotisme pour savoir si un homme qui pourrait avoir été tué est encore vivant et, si vivant, où il se trouve ? Je crois qu'il est interdit d'avoir recours à l'hypotisme parce que personne ne peut aliéner sa liberté, et pour d'autres raisons encore ; mais n'y aurait-il pas des cas particuliers où cette pratique serait permise ?

R. — Les principes sont toujours très clairs. Ils se résument en ceci : l'usage de l'hypnotisme est licite, s'il est exempt de superstition. Mais précisément il y a pour nous une inconnue dans les effets qu'il obtient ou prétend obtenir. Ces effets sont-ils le résultat des forces naturelles ou bien exigent-ils une cause extra-naturelle ? S'ils sont d'ordre naturel, on peut licitement les rechercher par le moyen de l'hypnotisme, *positis ponendis*, c'est-à-dire, aux conditions de moralité exigées *ex parte objecti, subjecti et circumstantiarum* pour toute action humaine, quelle qu'elle soit. Mais s'ils dépassent l'ordre naturel, l'usage de l'hypnotisme suppose alors, pour les obtenir, l'intervention d'un agent qui réside hors la nature : Dieu ou le démon. Comme Dieu n'intervient pas ainsi au gré de l'homme, il faut songer au démon. L'hypnotisme alors est entaché de superstition, partant illicite. La difficulté réside donc dans le fait de savoir si tel effet relève ou non des seules forces de la nature.

Les plus récents auteurs classent en trois catégories les résultats obtenus ou censés obtenus par l'hypnotisme :

1° Des phénomènes naturels, ou tout au moins assez vraisemblablement tels. A cette catégorie appartiennent l'hallucination des sens, la disparition de la sensibilité, la rigidité musculaire, l'acuité de la sensibilité, le réveil de la mémoire, la domination de l'hypnotiseur sur l'hypnotisé pour une action présente et même future, etc.

2° Des phénomènes à tenir pratiquement pour préternaturels. Dans cette catégorie, il convient de ranger la vision à travers les corps opaques, les phénomènes de télépathie, la claire vue des affections maladives d'une personne absente et inconnue, etc. De tels phénomènes sont parfois des supercheries. Des médecins savants et sérieux refusent d'en accepter la réalité. D'autre part, on ne découvre pas la relation de causalité suffisante pour en expliquer raisonnablement l'origine naturelle, et l'on est réduit à des conjectures à cet égard, et encore qui ne se justifient pas au regard de la saine raison. C'est pourquoi, dans l'état actuel des choses, il est raisonnable de le tenir *pratiquement* pour des phénomènes préternaturels.

3° Des phénomènes *certainement* préternaturels. Par exemple, le fait de comprendre et de parler une langue étrangère sans jamais l'avoir apprise ni même en avoir eu la moindre idée dans le passé ; la découverte d'un criminel à la seule présentation d'un vêtement ou d'une mèche de cheveux ayant appartenu à la victime. Ni l'hypersensibilité de l'hypnotisé, ni la force d'association des idées, ni l'art de conjecturer ne sont une explication suffisante, raisonnablement acceptable, de ces résultats merveilleux, si toutefois ils ont jamais été obtenus.

Jusqu'alors le Saint-Siège n'a pas prononcé la condamnation de l'hypnotisme. La plus récente réponse du St-Office, en date du 28 juillet 1899, faite à un médecin, fixe les conditions d'un usage licite : « Quoad experimenta jam facta, *permitti posse*, modo absit periculum perversionis et scandali, et insuper orator paratus sit stare mandatis S. Sedis. — Quoad nova experimenta, si agatur de factis, quæ certo naturæ vires prætergrediantur, *non licere ;* sin vero de hoc dubitetur, præmissa protestatione, nullam partem habere velle in factis præternaturalibus, *tolerandum, modo absit periculum scandali* ». Retenons pour ce qui nous concerne la défense de tenter des expériences qui dépassent le champ d'action des forces naturelles, ou d'exercer l'hypnotisme dans des conditions de moralité douteuse susceptibles de scandaliser. Le scandale, en effet, est interdit par la loi naturelle.

Faisons l'application aux diverses catégories de faits précédemment indiquées.

Les phénomènes nettement préternaturels de la 3e catégorie, qui ne peuvent être obtenus sans commerce avec le démon, sont absolument interdits par la loi naturelle, la loi divine positive du premier commandement, et la défense du St-Office. La superstition est un péché grave. Or, *non sunt facienda mala, ut eveniant bona.*

Les phénomènes de la 2e catégorie seront à traiter de même, puisque, après examen, ils sont *pratiquement* à tenir pour préternaturels. La loi naturelle, en effet, impose la prudence, mère de sûreté, quand il s'agit du péché à éviter et que le salut des âmes est en cause. Les discussions théoriques peuvent continuer, mais la morale impose la conduite à oberver en pratique.

Les phénomènes de la 1re catégorie peuvent être licitement recherchés par l'hypnotisme. S'il est avéré qu'ils ont une cause naturelle, on veillera seulement à écarter le scandale pouvant provenir des circonstances. Si l'explication de cause naturelle n'a pas donné la certitude absolue, mais se tient encore dans le domaine de la probabilité, les usagers de l'hypnotisme auront le devoir, aux termes de la réponse du St-Office précitée, de protester au préalable contre tout commerce avec le démon. On sait que ce dernier est habile à mêler son action aux agissements de l'homme.

Dans quelle catégorie faut-il ranger alors la découverte d'un homme disparu, qu'on suppose avoir été tué ? Deux questions vont être posées à l'hypnotisé par l'hypnotiseur : telle personne est-elle encore en vie ? Où se trouve-t-elle actuellement ?

Si l'hypnotisé n'a jamais eu connaissance du disparu, il s'agit donc d'obtenir par lui la révélation d'une chose cachée, d'un secret au sens le plus strict du mot. Or, la connaissance des choses cachées est hors du domaine des forces naturelles. L'action de l'opérateur ne serait plus de l'hypnotisme pur, mais du spiritisme. L'impossibilité d'attribuer la réponse exacte, si tant est qu'elle puisse être donnée, à une cause purement naturelle oblige à ranger l'expérience dans les actions de la 2e ou 3e catégorie. Nous les avons déclarées illicites.

Si l'hypnotisé a eu, dans le passé, des relations avec le disparu, l'a connu, fréquenté, lui sera-t-il possible par un phénomène de télépathie, de magnétisme ou autre genre, de donner encore une réponse sans sortir du domaine naturel ? C'est fort

discuté. Un tel phénomène serait à classer dans la seconde catégorie que nous avons déclarée pratiquement interdite.

Reste l'hypothèse où l'hypnotisé serait lui-même le meurtrier ou un témoin du meurtre, bref aurait connaissance de la réponse. Evidemment, il lui serait possible de la révéler sans recourir à des interventions préternaturelles. Mais est-ce moral d'arracher à quelqu'un une chose qu'il a le droit de tenir secrète ? Un accusé, de plus, a devant ses juges le droit de nier son crime, car c'est son moyen légitime de défense contre l'accusation que la Justice ne doit pas accepter sans preuves suffisantes. En le soumettant à un hypnotiseur, le juge ne le soumettrait-il pas à un bourreau d'un nouveau genre arrachant à sa victime, par une torture morale, l'aveu de la faute ? Et cela, même si les garanties de moralité ont été prises du côté de l'hypnotiseur, pour écarter tout abus possible de la volonté de son patient ? Sans doute, on invoquera le bien commun qui réclame la juste punition des crimes. Mais l'exemple public ne risquera-t-il pas de se propager pour d'autres motifs nuisibles au bien commun ? Les moralistes, dans le passé, ont défendu le régime de la torture pour obtenir l'aveu des crimes, et pourraient, dans le présent, s'en autoriser pour légitimer l'usage de l'hypnotisme dans le même but. Mais tous leurs arguments n'établiraient jamais une conclusion acceptable sans restriction. Le droit positif et l'usage n'ont jamais admis, en pratique, l'unique moyen de la violence pour arracher des secrets aux accusés ou aux témoins du tribunal. Si, en effet, le patient avait avoué sous l'action de la torture, son aveu n'était reçu par le tribunal qu'après une confirmation faite librement. Notre époque, il est vrai, a vu revivre des scènes que l'on aurait cru appartenir à un temps irrémédiablement passé. Les juges, pour obtenir l'aveu désirable ou les connaissances nécessaires à l'instruction des causes juridiques, commettraient une faute, que réprouve le droit naturel, en utilisant des moyens que la loi civile ne leur a pas octroyés. Or la mise à la question des accusés par le juge n'est pas encore, et ne sera vraisemblablement jamais, à cause de ses multiples inconvénient, inscrite au code de procédure criminelle.

En conclusion, nous citerons Génicot-Salsmans : « Quamvis quidam casus occurrere queant in quibus licet, e solo jure naturæ, invitis eripere secreta, præstat ut hujusmodi investigatis penitus prohibeatur ; adeo enim fallax medium est ut multo plura mala quam bona ex ejusdem usu sint speranda ». (Cf. *Casus conscientiæ*, p. 60). Il ne faut pas, en effet, jouer avec le feu.

LITURGIE

Q. — 1° Lorsque les moniales disent à haute voix le *Confiteor* avant de recevoir la sainte communion à la messe d'un évêque, doivent-elles y dire : *et tibi, Reverendissime Pater,... et te, Reverendissime Pater ;* — et, à la messe d'un cardinal : *et tibi (et te), Eminentissime et Reverendissime Pater ?*

2° Le 31 mai 1939, mercredi de la Pentecôte, nous avions à faire, à l'office de l'octave, la mémoire de la fête simplifiée de Marie Médiatrice. Or, des deux *Ordos* différents que j'avais alors sous les yeux, l'un marquait à Prime le verset *Qui natus es, etc.*, et n'indiquait rien de spécial quant à la doxologie des hymnes ; l'autre ne mentionnait, ni pour le verset de Prime, ni pour la doxologie des hymnes, aucun changement à faire.

Lequel de ces deux *Ordos* était en règle avec les prescriptions des rubriques ? — Pour moi, j'avais cru jusqu'à présent que la doxologie des hymnes et le verset de Prime allaient toujours ensemble. Etant donc donné que, pendant l'octave privilégiée de la Pentecôte, la doxologie de toutes les hymnes est propre à l'office de cette même octave, est-ce que, le 31 mai ci-dessus, la mémoire d'une fête de la Ste Vierge pouvait cependant imposer au susdit office la doxologie *Jesu tibi, etc.*, et le verset de Prime *Qui natus es, etc. ?*

R. — Ad I. Interrogée à deux reprises sur les modifications éventuelles à introduire dans le texte du *Confiteor*, au cas où l'office choral serait célébré en présence d'un évêque, — et spécialement de l'évêque diocésain, — la S. C. des Rites a, chaque fois, répondu que, sur ce point, il fallait s'en tenir aux prescriptions du Cérémonial des évêques. (S. R. C., 20 sept. 1687, n. 1787, ad 3 ; 25 mai 1878, n. 3452, ad 1). Or, d'après ce même Cérémonial, lorsque, dans la récitation publique ou dans le chant du *Confiteor*, on a à s'adresser à l'évêque présent, — v. g. dans les « prières de la confession » au commencement de la messe pontificale solennelle, et aussi après l'homélie qui, à une messe solennelle quelconque, suivrait le chant de l'évangile, — on doit employer pour cela les formules ordinairse : ***et tibi, Pater,... et te, Pater.*** (Cérém. des év., l. I, c. VII, n. 3 ; c. IX, n. 1, et c. XXV, n. 1 ; l. II, c. VIII, n. 31, et c. XXXIX, n. 1).

Il y a plus. De l'une des rubriques du Missel romain il ressort qu'en présence des plus hauts dignitaires de l'Eglise, — voire du Souverain Pontife lui-même, — les expressions *et tibi, Pater,... et te, Pater,...* du *Confiteor* doivent demeurer inchangées. On lit, en effet, dans le *Ritus servandus in celebratione missæ* (tit. III, n. 8) : « [Sacerdos,] si est coram Pontifice, cardinali, legato Sedis Apostolicæ, vel patriarcha, archiepiscopo et episcopo in eorum provincia, civitate vel diœcesi constitutis, ubi dicit : *vobis, fratres,* dicat : *tibi, Pater ;* similiter in fine ubi dicit : *vos, fratres,* dicat : *te, Pater ;* quod dicens Summo Pontifici genuflectit, aliis Prælatis profunde se inclinat. »

Par conséquent, lorsque, à genoux dans leur chœur, des moniales récitent ensemble à haute voix le *Confiteor* avant de recevoir des mains d'un cardinal ou d'un évêque la sainte communion, elles doivent, ce faisant, avoir soin de ne joindre *aucune épithète* au mot *Pater*, mais se contenter de dire, tout comme à un simple prêtre : ***et tibi, Pater,... et te, Pater.***

Ad II. Les Nouvelles rubriques du Bréviaire (tit. VIII, n. 1) posent en principe que, dans l'occurrence éventuelle de plusieurs offices possédant chacun une doxologie propre et, pour le répons bref de prime, un verset également propre, on doit utiliser la doxologie et le verset propres à l'office même *récité ce jour-là.* Ce serait uniquement dans l'hypothèse où l'office récité n'aurait pas de doxologie ni de verset propres, qu'il prendrait ceux du premier des offices en possédant qui se-